



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Reprodukacja społeczna - refleksyjność - poznanie. Koncepcja ideologii L. Althussera i habitusu P. Bourdieu

**Author:** Andrzej Niesporek

**Citation style:** Niesporek Andrzej. (2016). Reprodukacja społeczna - refleksyjność - poznanie. Koncepcja ideologii L. Althussera i habitusu P. Bourdieu. W: T. Nawrocki, W. Świątkiewicz (red). Ład społeczny i jego przedstawienia : księga jubileuszowa Profesora Jacka Wodza (S. 128-139). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej Niesporek



## Reprodukcja społeczna – refleksyjność – poznanie Koncepcja ideologii L. Althussera i habitusu P. Bourdieu

### Ideologia

W swoim artykule *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa* Louis Althusser podejmuje fundamentalną kwestię reprodukcji systemu społecznego. Idąc śladem myśli Karola Marksa, ujmując ją w kategoriach reprodukcji określonych warunków produkcji w ramach konkretnej formacji społecznej. Pisze ALTHUSSER (2009: 3):

Jeśli przyjmiemy, że cała formacja społeczna zależy od panującego sposobu produkcji, to możemy stwierdzić, że proces produkcji uruchamia siły wytwórcze istniejące w i pod określonymi stosunkami produkcji. Wynika z tego, że każda formacja społeczna, aby istnieć, musi – w tym samym czasie, kiedy produkuje i żeby móc produkować – reprodukować swoje warunki produkcji.

Reprodukcji podlegają więc zarówno siły wytwórcze, w tym siła robocza, jak i istniejące stosunki produkcji. Dla trwania konkretnego sposobu produkcji niezbędna jest więc reprodukcja zarówno materialnych, jak i społecznych warunków produkcji.

Do społecznych warunków reprodukcji Althusser zalicza zarówno reprodukcję kwalifikacji siły roboczej, jak i reprodukcję „podporządkowania się regułom istniejącego porządku, to znaczy reprodukcji podporządkowania panującej ideologii” (ALTHUSSER, 2009: 5). Podkreśla dwojaki charakter warunkowania:

poprzez przemoc oraz ideologię. Odwołując się do instytucjonalnych mechanizmów warunkowania reprodukcji stosunków produkcji, podkreśla, iż „w dużej części jest ona zapewniona przez nadbudowę prawno-polityczną i ideologiczną” (ALTHUSSER, 2009: 12) reprezentowaną z jednej strony przez represyjny Aparat Państwowy (np. policję, sądy, wojsko itp.), z drugiej przez Ideologiczne Aparaty Państwowe (np. religijny, szkolny, rodzinny, informacyjny, kulturalny itp.). Podkreśla jednocześnie, iż „wszystkie Aparaty Państwowe funkcjonują w oparciu jednocześnie o represję i o ideologię, z tą tylko różnicą, że (represyjny) Aparat Państwowy funkcjonuje przeważnie w oparciu o represję, natomiast Ideologiczne Aparaty Państwowe w oparciu o ideologię” (ALTHUSSER, 2009: 12). Jednolity charakter represyjnego Aparatu Państwowego jest przy tym zapewniony dzięki jego scentralizowanej organizacji, wewnątrznie zróżnicowanym Ideologicznym Aparatom Państwowym względna jedność zapewnia natomiast panująca ideologia, tj. ideologia klasy panującej. Reprodukcyjność stosunków produkcji dokonuje się więc pod „osłoną” będącego pod polityczną kontrolą klas panujących represyjnego aparatu państwowego, który zapewnia polityczne warunki tej reprodukcji, z możliwością użycia przymusu (nie zawsze fizycznego) włącznie. Za pośrednictwem panującej ideologii z kolei zapewniona jest „harmonia” między represyjnym aparatem państwowym i Ideologicznymi Aparatami Państwowymi oraz między różnymi Ideologicznymi Aparatami Państwa.

Kluczowym dla zrozumienia proponowanego przez Althussera ideologicznego mechanizmu reprodukcji stosunków społecznych jest przyjęte w tekście pojęcie ideologii. Autor odróżnia teorię wielu poszczególnych ideologii i teorię ideologii **w ogóle**. O ile konkretne ideologie mają zawsze historyczny charakter i wyrażają (niezależnie od formy: religijnej, prawnej, politycznej itp.) stanowisko klasowe, są w ostatniej instancji zdeterminowane przez walkę klas, o tyle ideologia **w ogóle** nie ma historii. „Własnością ideologii jest być obdarzoną taką strukturą i sposobem funkcjonowania, które czynią z niej realność nie-historyczną, to znaczy *omnihistoryczną* w tym znaczeniu, że owa struktura i sposób funkcjonowania są w tej samej, niezmienniej formie obecne w tym, co nazywa się historią dziejów” (ALTHUSSER, 2009: 17). Chodzi więc o to, że ideologia *tout court*, to jest ideologia **w ogóle**, jest wieczna, a więc „wszechobecna w niezmienniej formie w całej historii (to znaczy historii formacji społecznych zawierających klasy społeczne)” (ALTHUSSER, 2009: 18). Nie oznacza to jednak, że ideologia jako zjawisko społeczne *tout court* nie miała historii. Wręcz przeciwnie. Ideologie mają historię. Ideologia ukształtowała się więc historycznie. Istotą ideologii jako takiej, jej cechą konstytutywną jest jednak brak własnej historii. Ideologia jest takim sposobem odnoszenia się do świata, w który w każdym konkretnym przypadku wpisana jest niemożność uchwycenia swego historycznego charakteru. Wynika to z przyjętego przez Althussera sposobu rozumienia ideologii, krytykował on bowiem takie sposoby jej określania, które traktowały ideologię po prostu jako formę urojeniowego przedstawiania

świata. Przekonania, iż w ideologii odbijają się realne warunki ludzkiej egzystencji, tylko że w wypaczonej postaci. Zmiana przejętej perspektywy jest tutaj zasadnicza.

Jak pisze ALTHUSSER (2009: 19):

[...] „ludzie” w ideologii nie „przedstawiają sobie” realnych warunków istnienia, swego realnego świata, ale przede wszystkim swój stosunek do tych przedstawionych warunków. Jest to stosunek, który znajduje się w centrum każdego przedstawienia ideologicznego, a więc urojeniowego realnego świata. I właśnie w tym stosunku znajduje się zawartość „przyczyny”, która powinna wyjaśnić urojeniową deformację ideologicznego przedstawiania świata realnego.

Innymi słowy „w ideologii nie jest przedstawiony system realnych stosunków rządzących egzystencją jednostek, lecz wyobrażony stosunek tych jednostek do rzeczywistych stosunków, w których żyją” (ALTHUSSER, 2009: 19). Jeśli tak, to powstaje pytanie: „dlaczego dane jednostkom przedstawienie ich (indywidualnego) stosunku do stosunków społecznych rządzących warunkami bytowymi oraz indywidualnym i zbiorowym życiem jest z konieczności urojone? I jaka jest natura tego urojenia?” (ALTHUSSER, 2009: 19). Wiąże się to ściśle z niehistorycznością ideologii. Uchwycenie historycznego charakteru ideologii, a więc przekroczenie jej samej, możliwe jest jedynie poprzez zrozumienie mechanizmu społecznego, jej kształtowania się, uchwycenie mechanizmu konstytuowania się jednostkowych przedstawień, indywidualnego stosunku do stosunków społecznych. Ponieważ jednak ideologia nie ma własnej historii, jednostkowe przedstawienia stosunku do stosunków społecznych rządzących warunkami bytowymi oraz indywidualnym i zbiorowym życiem mają poza-historyczny charakter. Traktowane są jako jedynie możliwe, oczywiste same przez się, niemal naturalne. Ideologia jest więc takim sposobem wyobrażania sobie przez ludzi ich rzeczywistych stosunków społecznych, który pozwala je traktować jako oczywiste same w sobie i jedynie możliwe, uniemożliwia tym samym dostrzeganie ich historycznego charakteru jako rezultatu działalności ludzi, historycznie tworzonych i mogącej podlegać zmianie. W marksistowskiej perspektywie są to stosunki mające przede wszystkim charakter klasowy, będące wyrazem klasowego wyzysku, który ma historyczny charakter i może być przezwyciężany.

Ideologię interpretuje Althusser materialistycznie. „Ideologia – pisze – zawsze istnieje w aparacie i jego praktyce lub praktykach. To istnienie jest materialne” (ALTHUSSER, 2009: 20). Z drugiej strony jednostki przyjmują również i realizują działania, uczestnicząc w regularnych praktykach należących do aparatu ideologicznego. Badacz stwierdza:

Jednostka [...] prowadzi się w ten lub inny sposób, przyjmując takie lub inne zachowania praktyczne oraz, co więcej, uczestniczy w pewnych regularnych praktykach, należących do aparatu ideologicznego, od których „zależą” idee, wybierane dowolnie z całą świadomością przez nią jako podmiot.

Jednostka staje się społecznie definiowanym podmiotem poprzez uczestnictwo w praktyce społecznej realizowanej w ramach instytucji stanowiących aparaty ideologiczne państwa. Ideologiczne przedstawienie samej ideologii – zdaniem Althussera – uniemożliwia jednak dostrzeżenie tego faktu. Postrzegając on bowiem jednostkę – podmiot jako istotę świadomie i dowolnie tworzącą i rozpoznającą idee, której działanie wypływa z niej w niemal naturalny sposób. Materialistyczna perspektywa natomiast pozwala jednak ujmować idee przede wszystkim jako materialne czynności wpisane w materialną praktykę regulowaną przez materialne rytuały, które same są określone przez materialny aparat ideologiczny, od którego zależą idee podmiotu. Z tej perspektywy

[...] okazuje się więc, że podmiot działa o tyle, o ile jest wprowadzany w ruch przez następujący system (wymieniony w porządku rzeczywistej determinacji): ideologia istniejąca w materialnym aparacie ideologicznym narzuca materialne praktyki regulowane przez materialne rytuały, które to praktyki istnieją w materialnych aktach podmiotu działającego z całą świadomością według swego przekonania (ALTHUSSER, 2009: 21).

Ideologia ma tutaj dwoisty charakter, łącząc praktykę społeczną, reprodukcję życia społecznego z podmiotem. Z jednej strony praktyka istnieje dzięki ideologii i w ideologii, z drugiej ideologia istnieje tylko dzięki podmiotowi i dla podmiotów. Działanie podmiotu wydaje się zakotwiczone w nim samym, będąc jednocześnie wpisane w praktykę społeczną, praktykę reprodukcji życia społecznego. Reprodukacja stosunków społecznych jest możliwa, w sposób szczególnie dotyczy stosunków klasowych to opartych na wyzysku, na akceptacji ich naturalności i bezalternatywności. Gwarantująca tę reprodukcję praktyka społeczna znajduje swoje ugruntowanie w działaniu aparatów ideologicznych państwa, będąc jednocześnie podstawą działania podmiotów. Mechanizm włączania jednostek w proces reprodukcji społecznej określa Althusser jako proces „interpelowania”. Ideologia interpeluje jednostki, aby stały się podmiotami:

Kategoria podmiotu jest konstytutywną kategorią każdej ideologii o tyle tylko, o ile funkcją każdej ideologii (która ją definiuje) jest „konstituowanie” konkretnych jednostek jako podmiotów. Właśnie na tej grze podwójnego konstituowania polega funkcjonowanie każdej ideologii, ideologii niebędącej niczym innym, jak tylko funkcjonowaniem w materialnych formach tego funkcjonowania (ALTHUSSER, 2009: 22).

Oznacza to, że rytualne praktyki materialne oraz obecne w nich idee, będąc częścią regularnych praktyk należących do aparatu ideologicznego, stają się jednocześnie indywidualnie wybranymi praktykami samych jednostek, które stają się społecznie definiowanymi podmiotami właśnie poprzez uczestnictwo w praktyce społecznej realizowanej w ramach instytucji stanowiących aparaty ideologiczne państwa. Dzięki temu uczestnictwu praktykujemy rytuały rozpoznania ideologicznego, rozpoznajemy w sobie podmioty funkcjonujące w najbardziej podstawowych rytuałach praktyk życia codziennego, jednocześnie nie mogąc rozpoznać mechanizmu tego rozpoznania. Dzięki temu – jako podmioty – reprodukujemy ideologicznie określoną praktykę społeczną. Podporządkowujemy się panującej ideologii, praktyce społecznej i regułom istniejącego porządku, nie dostrzegając ich ideologicznego charakteru.

## Habitus

Kluczem dla zrozumienia stanowiska Bourdieu w kwestii procesu reprodukcji społecznej oraz związku ucieleśnienia i refleksyjności jest pogłębiona analiza pojęcia *habitusu*. *Habitus* obejmuje wierzenia, kompetencje, techniki działania i funkcjonuje jako „matryca percepcji, oceny i działania” (BOURDIEU, 1993: 72–73), jest nabywanym społecznie szeroko rozumianym zespołem dyspozycji obejmującym zarówno to, co określane jest jako *doxa*, jak i *hexis*; przyjętą za oczywistą w danym polu potoczną wizję rzeczywistości i fizycznie zakorzenioną dyspozycją do „przybierania postawy, mówienia, chodzenia, a przez to *czucia się i myślenia*” w określony sposób (BOURDIEU, 2008: 95). *Habitus* jest ustruktrowany i warunkowany przez pole, jednocześnie zaś sam to pole konstytuuje. Jest jednocześnie „uspołecznioną subiektywnością” i miejscem, w którym „historia wchodzi w relacje sama z sobą” (BOURDIEU, WACQUANT, 2001: 113 i 115). Pojęcie *habitusu* jest u Bourdieu szczególnie istotne, pozwala ono bowiem „uniknąć zarówno teorii podmiotu, ale bez wyrzekania się podmiotu działającego, jak i filozofii struktury, ale bez odmawiania wzięcia pod uwagę wpływu wywieranego przez nią na podmiot działający i poprzez niego” (BOURDIEU, WACQUANT, 2001: 107–108). Zawarta jest w nim „podwójna ukryta relacja”. Z jednej strony pole jako obszar gry kształtuje dyspozycje graczy, którzy poprzez uczestnictwo w grze, tj. poprzez relację praktycznego poznania, w żywiołowy sposób przyswajają sobie całą historię kształtowania się pola-gry. Z drugiej zaś historia ta zostaje ponownie wprowadzona w życie poprzez twórczą aktualizację kształtowanych indywidualnych dyspozycji. *Habitus* jest więc podstawowym mechanizmem tworzenia praktyki społecznej. Tworzenia, a nie tylko reprodukcji. *Habitus* jest ustruktrowaną dyspozycją do działania, jest „otwartym systemem



dyspozycji”, a więc tylko możliwością, która wyznacza ogólne ramy działania. Czyni świat zrozumiałym i oczywistym i w obrębie tej oczywistości – jak powiada Bourdieu – *habitus* jest na terenie pola „u siebie”: otwiera obszar działań strategicznych. Używając analogii do gry w karty, można powiedzieć, że otwiera obszar wyboru konkretnej strategii gry w obrębie właściwych jej ogólnych zasad, historii jej rozwoju oraz konkretnego, sytuacyjnego rozdania kart. Życie społeczne, praktyka społeczna jest więc wedle Bourdieu zbiorową grą, w której gracze stosują swoje własne strategie, jest „orkiestrową improwizacją wspólnych dyspozycji”, układającą się we wspólny utwór bez wsparcia dyrygenta.

Kluczowa z punktu widzenia poruszanego problemu jest dyskusja wokół stopnia refleksyjności *habitusu*. W ostateczności dotyczy to więc kwestii świadomego reprodukowania struktury. Bourdieu jest w tej sprawie niekonsekwentny. *Habitusy* jako struktury ustrukturuwane i jednocześnie struktury strukturujące z jednej strony jego zdaniem „nie wiążąc się ze świadomym dążeniem do określonych celów i wyraźnym opanowaniem działań niezbędnych do ich osiągnięcia, są obiektywnie dostosowane do celów, którym służą”. Z drugiej strony „praktyki wytwarzane przez *habitus* [...] są zdeterminowane przez zachodzące *implicite* antycypowanie ich konsekwencji [...], tak więc obiektywnie zakładają one antycypowanie reakcji” (BOURDIEU, 2007: 193). Jeśli „praktyki mogą być obiektywnie dopasowane do obiektywnych szans bez konieczności najmniejszej kalkulacji ani mniej lub bardziej świadomego szacowania szans powodzenia ze strony uczestników” (BOURDIEU, 2007: 195), mamy do czynienia z nieświadomym strukturuowaniem struktur. Ale w innym miejscu pisze Bourdieu, „że należy porzucić wszelkie teorie, które *explicite* lub *implicite* traktują praktykę jako mechaniczną reakcję, bezpośrednio zdeterminowaną przez wcześniejsze warunki i całkowicie dającą się sprowadzić do mechanicznego funkcjonowania wcześniej zmontowanych konstruktów” (BOURDIEU, 2007: 196). Poszukując wyjścia poza alternatywę obiektywizmu i subiektywizmu, jednocześnie odrzuca mechanicyzm, tj. uznanie działania za mechaniczny skutek zewnętrznych przyczyn, oraz finalizm, tj. całkowite redukowanie działań do woli i intencji działających. Praktyka jego zdaniem ma być „produktem dialektycznej relacji między sytuacją i *habitusem*”, wyjaśnienie, na czym ma polegać ta relacja, jest już jednak bardziej skomplikowane.

Właściwe działaniu poznanie praktyczne (poznanie z wnętrza działania) traktuje Bourdieu jako swego rodzaju „uczoną niewiedzę”, tj. działanie i poznanie, które nie obejmuje poznania własnych zasad. Refleksja i świadome opanowywanie zasad działania są wręcz kontrproduktywne. Nie oznacza to jednak całkowitego braku refleksyjności. Autor stwierdza:

To prawda, że praktyki będące efektem *habitusu* [...] mają wszelkie znamiona zachowań instynktownych, a w szczególności automatyzm, niemniej praktykom zawsze towarzyszy jakaś forma świadomości częścio-

wej, wycinkowej, nieciągłej, w postaci minimum czujności niezbędnego do kontrolowania działania automatyzmów albo w formie dyskursów do ich racjonalizowania (BOURDIEU, 2007: 227).

W pierwszym wypadku refleksyjność jest funkcją braku spoistości dyspozycji habitusu i sytuacji:

Może się zdarzyć że [...] dyspozycje będą niezgodne z polem i ze „zbiorowymi oczekiwaniami”, będącymi warunkiem jego normalności. Występuje to zwłaszcza wówczas, gdy w polu nastąpił głęboki kryzys i jego prawidłowości (a nawet reguły) zostały głęboko zachwiane. W przeciwieństwie do tego, co zachodzi w sytuacjach zgodności, gdy oczywistość dopasowania sprawia, że habitus, dzięki któremu do niej doszło, jest niedostrzegalny, to ustanawiana przez habitus względnie autonomiczna zasada legalności i prawidłowości jest w pełni widoczna w sytuacjach kryzysu (BOURDIEU, 2006: 228–229).

W takim wypadku relacja natychmiastowego dostosowania habitusu do sytuacji ulega zawieszeniu. W tym momencie „może wśliznąć się jakaś forma refleksji” (BOURDIEU, 2006: 230), nie jest to jednak refleksja zewnętrzna wobec samego działania, jest raczej przykładem „refleksji praktycznej”, ściśle związanej z sytuacją działania, „koniecznej do natychmiastowej oceny wykonywanej czynności” (BOURDIEU, 2006: 232). Czymś zgoła innym jest jednak symboliczne opanowanie praktyki, racjonalizacja, która wychodzi poza punkt widzenia z wewnątrz działania, „wysłowienie, oparte na refleksji” przekształcające „sekwencję praktyczną w sekwencję wyobrażoną” (BOURDIEU, 2007: 242). Wysłowienie własnej praktyki dokonuje się za cenę zdystansowanego jej oglądu, który przybiera postać uświadamianej reguły, tj. jednocześnie zasady objaśniającej działanie i kierującej nią normy. Jest swoistą, spontaniczną teorią i wyraża zasadniczą różnicę między schematami generowania praktyk, czyli ucieleśnionym habitusem a reprezentacjami własnych praktyk tworzonymi dla innych lub dla samego siebie, często z powodów pedagogicznych.

## Ideologia i habitus a problem refleksyjności

Koncepcje habitusu i przemocy symbolicznej Bourdieu mają wiele wspólnego z pojęciem ideologii Althussera. Bourdieu, konstruując teorię praktyki, oddziela dający się obserwować porządek społeczny od procesów generowania praktyki. Koncentruje swoją uwagę na wytwarzaniu praktyki. Praktyka tworząca obserwowany porządek ma u Bourdieu pozarefleksyjny charakter, zdolność



budowania rzeczywistości społecznej przysługuje bowiem jego zdaniem uspołecznionemu ciału, a nie transcendentalnemu podmiotowi (BOURDIEU, 2006: 195). Bourdieu odrzuca więc pojęcie *społeczeństwa* jako dającej się wyodrębnić całości, zastępując je pojęciem *pola*, przestrzeni społecznej oraz związanymi z tym pojęciami *kapitału* i *habitusu*. Społeczeństwo przestaje być wyodrębnioną i posiadającą swoiste funkcje, trwającą w czasie całością społeczną. Życie społeczne stanowi bowiem jego zdaniem całość względnie autonomicznych obszarów gry realizujących się w ramach poszczególnych pól.

Zbliżoną perspektywę przyjmuje Althusser, interpretując myśl Marksa. Zwracając uwagę na teoretyczny przełom w myśli Marksa, podkreśla jego odchodzenie od filozofii człowieka w kierunku filozofii praktyki. Marks jego zdaniem

[...] w miejsce dawnych założeń [...] umieszcza zasady dialektycznego i historycznego materializmu *praxis*, czyli teorię poszczególnych, specyficznych poziomów ludzkiej praktyki (ekonomicznej, politycznej, ideologicznej, naukowej), mających swe specyficzne formy artykulacji, odpowiadające formom artykulacji konkretnych obszarów ludzkiego społeczeństwa jako całości (ALTHUSSER, 2009: 264).

Innymi słowy, zdaniem Althussera Marks umieszcza pojęcie praktyki „w odpowiednim obszarze zróżnicowanej struktury społecznej” (ibidem).

Podobnie z ucieleśnionym czy pozaświadomym statusem ideologii i habitusu. Habitus jako podstawowy mechanizm tworzenia praktyki społecznej ma zdaniem Bourdieu nieświadomy, ucieleśniony charakter. Habitus definiuje Bourdieu jako „uspołecznione ciało biologiczne lub też to, co społeczne, biologicznie zindywidualizowane wskutek wcielenia w ciało”, aktorów społecznych traktuje zaś „jako uspołecznione ciała” (BOURDIEU, 2006: 221, 223). Bourdieu traktuje ciało jako pamięć, a wszystko, co zostaje przyswojone przez ciało, „wpisane w ciało”, znajdzie się poza zasięgiem świadomości, „a zatem nie zagrazi mu przemyślane i zaplanowane przekształcenie, a nawet wysłowienie” (BOURDIEU, 2007: 224). Dotyczy to zredukowanych do postaci automatyzmów czynności życia codziennego, w którego obrębie arbitralne zachowania („struktury kulturowej arbitralności”) nabierają cech naturalności i oczywistości. Ucieleśnione habitusy jako schematy postrzegania, oceny i działania są wewnętrzną częścią procesu становienia praktyki:

Aktor, zaangażowany w praktykę, zna świat, ale dysponuje wiedzą, która [...] nie ustanawia się w relacji zewnętrznej wobec poznającej świadomości. W pewnym sensie rozumie go za dobrze, bez obiektywizującego dystansu, jako coś zrozumiałego samo przez się, właśnie dlatego, że mieści się w nim, że stanowi z nim jedno, że mieszka w nim jak w swoim ubraniu lub otoczeniu. W świecie czuje się jak u siebie w domu, ponieważ i świat znajduje się w nim w postaci habitusu (BOURDIEU, 2006: 203).

Oznacza to zdaniem BOURDIEU (2007: 228–229), że „działający są bardziej posiadani przez habitus, niż go posiadają, dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że mają go jedynie o tyle, o ile działa on w nich jako zasada organizująca ich działania, tzn. w taki sposób, że są oni tym samym pozbawieni go w sposób symboliczny”.

Również ideologia dla Althussera stanowi organiczny składnik życia społecznego. Ludzkie społeczeństwa nie mogą istnieć bez ideologii. „Wydzielają one ideologię jako pewien pierwiastek, składnik atmosfery, bez którego zarazem, w swej historycznej egzystencji, nie są w stanie oddychać” (ALTHUSSER, 2009: 267). Ideologia jest zasadniczo nieświadoma. Jest wprawdzie systemem przedstawień, jednak same te przedstawienia narzucają się w postaci struktur w sposób nieświadomy. Jak powiada Althusser, ludzie „żyją ideologią”. „W żadnym razie nie jest to dla nich forma świadomości, lecz coś, co przynależy do ich »świata«, sam ten świat” (ALTHUSSER, 2009: 268). Ludzie przeżywają swoje działania za pośrednictwem ideologii, a nawet więcej: przeżywany przez nich stosunek do świata i swojego działania jest nie tylko zapośredniczony przez ideologię, lecz jest „ideologią samą”.

### Epistemologiczne pęknięcie / epistemologiczne cięcie

Kluczowy dla rozumienia podobieństw myśli Pierre’a Bourdieu i Louis Althussera jest ich krytyczny ogląd procesu poznania. Podstawową cechą twórczości teoretycznej P. Bourdieu jest próba przewyciężenia obecnych w naukach społecznych teoretycznych antagonizmów, wyrażających się między innymi w opozycji subiektywizmu i obiektywizmu, podobnie w koncepcji epistemologicznego cięcia Althussera, w której podmiotowo-przedmiotowa relacja w procesie poznania zostaje zastąpiona ideą praktyki poznawczej. Tak jak Althusser koncentruje się na praktyce teoretycznej, tak Bourdieu na polu praktyki naukowej.

Podstawowym założeniem myśli P. Bourdieu jest przekonanie o konstruktywistycznym charakterze nauk społecznych. Obecny w nich teoretyczny opis świata społecznego jest jego zreifikowaną postacią. Sytuacja poznania naukowego jest dwoista. Opisuje ona zewnętrzne formy praktyki społecznej, sama będąc jednocześnie określoną praktyką społeczną. Tworzona jest w ten sposób przepaść między konstruowaną przez zewnętrznych obserwatorów teorią społecznego świata a bezpośrednią, opartą na praktyce wiedzą jego uczestników. Status obserwatora wyłączonego z sytuacji, którą obserwuje, implikuje zdaniem Bourdieu **epistemologiczne pęknięcie** w jego relacji nie tylko z obserwowanym światem społecznym, lecz także z nim samym jako uczestnikiem określo-

nej praktyki społecznej. Iluzja możliwości czysto teoretycznego opisu świata społecznego wynika z niedostrzegania uwikłania tego procesu w społeczną praktykę tworzenia nauki i prowadzi jedynie do jego logocentrycznego opisu. Proces poznania ulega więc również obiektywizacji i sam jest ujmowany z perspektywy oddzielonych od praktyki, zewnętrznych obserwatorów. Brak analizy i kontroli stosunku do przedmiotu poznania w naukach społecznych prowadzi zdaniem Bourdieu do rzutowania tej obiektywizowanej relacji na sam przedmiot, do „obiektywizowania zobiektywizowanego”.

Taki sposób uprawiania nauk społecznych prowadzi do poważnych trudności. Przecistawianie teorii i praktyki, tj. nauki i uwikłanej w praktykę świadomości potocznej, tego, co nazywane bywa *episteme* i *doxa* w procesie poznania świata społecznego, zostaje przewyżczone dopiero w refleksyjnie zorientowanych naukach społecznych. Refleksyjność, samoświadomość tych nauk oznacza bowiem dla Bourdieu zastąpienie w ich analizie obserwacyjnego stosunku do praktyki praktycznym stosunkiem do niej, koncentrację na praktyce poznania naukowego. Analiza procesu tworzenia wiedzy teoretycznej jako praktyki pozwala bowiem dostrzec zarówno jej logikę teoretyczną, jak i logikę praktyki. Poznawanie praktyki tworzenia wiedzy w ogóle czy szczególnie wiedzy socjologicznej (socjologia socjologii) jako praktyki właśnie, pozwala uczestniczącym jednocześnie w jej tworzeniu i jej poznawaniu ujmować ją teoretycznie i z punktu widzenia potocznej świadomości praktycznej, tj. przekroczyć przepaść dzielącą obserwatora i przedmiot. Pozwala przekroczyć opozycję *episteme* – *doxa* i wyjść poza jedynie logocentryczną analizę tworzenia teorii społecznej, traktując ją jako właściwy polu naukowemu habitus (BRUBAKER, 1993).

U Althussera możliwości przekroczenia ograniczeń poznawczych wiążą się z **epistemologicznym cięciem**, pozwalającym na analizę praktyki teoretycznej z perspektywy pojęcia ideologii. Jak zostało to już podkreślone, istotą ideologii jest taki sposób wyobrażania sobie przez ludzi ich rzeczywistych stosunków społecznych, który uniemożliwia dostrzeżenie ich historycznego charakteru i pozwala je traktować jako oczywiste same w sobie i jedynie możliwe. „Własnością ideologii jest to, że narzuca [...] oczywistości jako oczywistości” (ALTHUSSER, 2009: 22). Oczywistość i nieproblematyczność realnych stosunków społecznych, w których uczestniczy jednostka, powoduje, że ona sama nie dostrzega ich ideologicznego charakteru. Nie może go dostrzec. To, co w rzeczywistości dzieje się w ramach ideologii, wydaje się dziać poza ideologią. Na tym polega stanowiący istotę ideologii problem niemożności realnego przedstawienia sobie i zrozumienia swojego stosunku do realnego świata społecznego, realnych warunków swojego istnienia. „To dlatego – pisze ALTHUSSER (2009: 24) – ci, którzy tkwią w ideologii, uważają z definicji, że sami znajdują się poza nią: jednym z rezultatów ideologii jest praktyczne *zanegowanie* ideologicznego charakteru ideologii przez ideologię”. Ideologiczne, konkretno-historyczne warunki życia społecznego, są w ideologii ujmowane jako oczywiste i odpowiadają najbardziej

podstawowym rytuałom praktyk życia codziennego. Rozpoznajemy rzeczywistość społeczną jako naturalną, nie mając możliwości poznania mechanizmu tego rozpoznania. Ideologia zawiera więc zarówno rzeczywistą relację ludzi ze światem, jak i wyobrażenie tej relacji. W obrębie ideologii rozróżnienie to nie jest jednak możliwe. To właśnie w obrębie ideologii powstaje złudzenie jedności przedmiotu i wyobrażenia. Złudzenie obiektywnego poznawania przedmiotu przez podmiot. „Jedynie na gruncie światopoglądu ideologicznego – pisze ALTHUSSER (2009: 267) – możliwe jest wyobrażenie świata bez ideologii, utopijna idea świata, z którego wszelka ideologia (a nie tylko taka czy inna jej historyczna postać) zniknęła bez śladu, by ustąpić miejsca *naucze*”.

Poznanie nie jest więc biernym poznawaniem przedmiotu przez podmiot, jego mniej lub bardziej adekwatnym odzwierciedlaniem, lecz aktywną praktyką poznawczą, praktyką teoretyczną. Jako praktyka właśnie poznanie winno być przedmiotem analizy, która umożliwia rozpoznanie ideologicznego zapośredniczenia procesu poznania, odróżnienia rzeczywistego stosunku poznającego podmiotu do warunków jego egzystencji oraz wyobrażenia tego stosunku. Wymaga więc rozpoznania jego ideologicznego charakteru. Dzieje się tak dlatego, że „poznanie ideologii, jej warunków, możliwości, struktury, specyficznej logiki i praktycznej funkcji w danym społeczeństwie stanowi zarazem poznanie warunków jej konieczności” (ALTHUSSER, 2009: 266). Jest rozpoznaniem odrębności warunków społecznej egzystencji ludzi i będącej jej składnikiem ideologii.

Zarówno Althusser, jak i Bourdieu, by użyć określenia tego drugiego, za jedno z głównych źródeł błędu w naukach społecznych uznawali „brak kontroli stosunku do przedmiotu, co prowadzi do projekcji tej nieprzeanalizowanej relacji na sam przedmiot analizy” (BOURDIEU, WACQUANT, 2001: 49). W obszarze wiedzy dla Althussera wiązało się to z nieświadomym charakterem ideologii, dla Bourdieu zaś z doksyiczną akceptacją świata. Dokonując istotnego **przełomu epistemologicznego**, wymienieni autorzy skoncentrowali uwagę na procesie społecznego konstytuowania się praktyki poznawczej, na analizie – odpowiednio – ideologicznego charakteru poznania oraz funkcjonowania społecznego pola nauki.

## Literatura

- ALTHUSSER L., 2006: *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, [www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser05.pdf](http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser05.pdf).
- ALTHUSSER L., 2009: *W imię Marksa*. Przeł. M. HERER. Wstęp A. OSTOLSKI. Warszawa, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”.

- BOURDIEU P., 1986: *The Forms of Capital*. In: RICHARDSON J.G., ed.: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York–Westport–Connecticut–London, Greenwood.
- BOURDIEU P., 1993: *Sociology in Question*. London–Thousand Oaks–New Delhi, Sage.
- BOURDIEU P., 2005: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Przeł. P. BIŁOS. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- BOURDIEU P., 2006: *Medytacje pascaliańskie*. Przeł. K. WAKAR. Warszawa, Oficyna Naukowa.
- BOURDIEU P., 2007: *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Przeł. W. KROKER. Przedmowa do wydania polskiego E. KLEKOT. Kęty, Antyk Wydawnictwo.
- BOURDIEU P., 2008: *Zmysł praktyczny*. Przeł. M. FAŁSKI. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BOURDIEU P., 2009: *Rozum praktyczny. O teorii działania*. Przeł. J. STRYJCZYK. Kraków, Wydawnictwo UJ.
- BOURDIEU P., PASSERON J.C., 1990: *Reprodukacja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przeł. E. NEYMAN. Wstęp i red. nauk. A. KŁOSKOWSKA. Warszawa, PWN.
- BOURDIEU P., WACQUANT L., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. STAWISZ. Warszawa, Oficyna Naukowa.